

ZESZYTY NAUKOWE CENTRUM BADAŃ IM. EDYTY STEIN – FENOMEN WIECZNOŚCI
NUMER 15 POZNAŃ 2016

Małgorzata Nieszczerzewska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
mnieszczerzewska@gmail.com

WIECZNE JERUZALEM VS ZIEMSKI BABILON. WYOBRAŻENIE MIASTA I *CONDITIO HUMANA*

Tęskno mi do tego skrawka ziemi, do tego miejsca, gdzie doznaje się ufnej radości, szczęścia prawie, co wynika chyba ze zbliżenia się do Boga, który TAM nie jest przysłonięty przez hataśliwe i kolorowe ztudy tego świata.

L. Ceremużyński¹

Jadwiga Ciszewska w artykule *Dzieło architektury a conditio humana* przypomina, że dla dzieła architektonicznego charakterystyczny jest organiczny spłot wartości estetycznych oraz użytkowych. Pierwsze wzbogacają te drugie, a z kolei drugie podtrzymują i unaocniają pierwsze. Dzieło stworzone przez architekta zaspokaja bowiem wiele pozaestetycznych potrzeb ludzkich². Jeżeli przyjmiemy podobne założenia w stosunku do miasta, jako przestrzeni wszak ściśle związanej z architekturą i od niej w dużym stopniu zależnej, *conditio humana* należy sprowadzić zarówno do egzystencjalnego sensu przestrzeni miejskiej jako nośnika wartości duchowych, jak i jej wartości materialnych, które sprawiają, że miasto i podmiot je zamieszkujący wchodzi w konkretne, pozytywne lub negatywne, relacje i się uzupełniają. Przestrzeń miasta określana jest bowiem przez założenia podmiotu, który to miasto sobie wyobraża, wymyśla, kształtuje i przebudowuje. U podstaw danego wyobrażenia, wizji czy projektu miasta odnajdujemy

¹ L. Ceremużyński, *Jeruzalem. Ziemia święta – opis miejsc i refleksje pątnika*, Ząbki 2009, s. 106.

² J. Ciszewska, *Dzieło architektury a conditio humana*, w: *Aksjologiczne spektrum sztuki 3. Estetyczne przestrzenie*, red. P. Kawiecki, R. Tarnowski, Gdańsk 2005, s. 51.

zawsze określony zbiór wartości, którymi podmiot się kieruje, tworząc konkretną narrację, będącą częścią składową wyobrażenia o mieście, charakterystycznego dla danego okresu historycznego i zależnego od zmian, które zachodzą w kulturze. To, czym i jakie jest miasto jako środowisko życia, zależy zatem w dużej mierze od tego, kim jest miejski podmiot, jak siebie pojmuje i określa swoją bytowość. Podkreśla to Wojciech Ligęza:

W obrazach miasta istotna okazuje się interpretacja: ustanawianie porządku, wyznaczanie punktów odniesienia między człowiekiem a miejscem. Nie chodzi więc o to, żeby stworzyć wierne wizerunki miast, posłużyć się wielokrotnie zaświadczoną przez literaturę iluzją pełnej ich obecności, lecz – opisać samego siebie, wyrazić swoją egzystencję³.

Celem artykułu jest antagonistyczne zestawienie dwóch wyobrażeń i metafor dotyczących przestrzeni miast w zachodniej kulturze: „niebiańskiej Jerozolimy” (wiecznego miasta, miasta Boga) oraz „ziemskiego Babilonu” (miasta przeklętego). Ta dychotomia – jak podkreśla Elżbieta Rybicka – jest równocześnie archetypiczna i mityczna, materialna i wyobrażeniowa, uwarunkowana jednakże kulturowo, sytuacyjnie i historycznie⁴. Obrazy te, powiązane z odziedziczonymi kulturowo wzorami trwającymi przez wieki w literaturze i sztuce, zawsze są antytetycznie wobec siebie usytuowane, leżą bowiem na przeciwnych krańcach skali identyfikacji⁵, i symbolizować mogą jednocześnie „stan ducha” człowieka. Wyobrażenie zewnętrznej wobec człowieka przestrzeni przekłada się bowiem na wyobrażenie kondycji duchowej, kulturowej i społecznej jednostki, i *vice versa* – to kondycja duchowa, przyjęte wartości etyczne-moralne i estetyczne oraz całościowa wizja kultury przekładają się na to, w jaki sposób miasto jest wyobrażane, opisywane i konstruowane przez jednostki.

Z racji tego, że temat podjęty został w kilkunastostronicowym studium, które mogłoby stanowić przyczynek do obszernej monografii, niezbędne jest zawężenie czasowe dokonanego przeze mnie zestawienia. Z tego powodu przyjmuję w artykule cezurę oświecenia i rewolucji francuskiej jako momentu, który zapoczątkował nowy porządek kulturowy oraz nowy sposób myślenia o mieście jako przestrzeni społeczno-kulturowej. Cezura rewolucji francuskiej wydaje się trafna, gdyż żadne wcześniejsze wydarzenie historyczne nie naruszyło tak radykalnie fundamentów chrześcijańskiego życia

³ W. Ligęza, *Jerozolima i Babilon. Miasta poetów emigracyjnych*, Kraków 1998, s. 21.

⁴ E. Rybicka, *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2003, s. 47.

⁵ W. Ligęza, op. cit., s. 21.

społecznego i duchowego⁶. Owoce większości przemian, które zainicjowała, można było obserwować właśnie między innymi w materialno-społecznej przestrzeni industrialnego miasta, co w znacznej mierze wpłynęło na jego antychrześcijański i antycywilizacyjny obraz tworzony przez obrońców porządku, który przemijał. To właśnie w rewolucji oraz filozoficznych ideach oświecenia widziano wypaczony postęp, załamanie linii rozwojowej cywilizacji europejskiej, utratę kierunku i zerwanie z zasadami, które nie tylko gwarantowały porządek, ale zapewniały jego wewnętrzną dynamikę. Przywołanie tej perspektywy wydaje się interesujące, ukazuje bowiem inne możliwości ujęcia i interpretacji tego historycznego wydarzenia oraz jego konsekwencji.

Retoryka miejska, w której dominuje topos Babilonu (czasami wymieniane nazywanego Sodomą), pojawia się zatem w nowym wydaniu przede wszystkim w osiemnastowiecznym i dziewiętnastowiecznym micie antyurbanistycznym. Współkształtowany w znacznej mierze przez dyskurs literacki i publicystyczny ludzi przywiązanych do tradycji, wartości konserwatywnych oraz religii chrześcijańskiej (głównie katolickiej), był on reakcją na gwałtowne przemiany, którym uległa przestrzeń miejska, zarówno w jej wymiarze duchowym, moralnym (kondycja mieszkańców), jak i materialnym (nagle zmiany, rozrost i przebudowa europejskich oraz amerykańskich metropolii). Jak podkreśla bowiem Juan Manuel Burgos w książce *Personalizm*, czas dziewiętnastego i początku dwudziestego stulecia to okres, w którym nastąpiło gwałtowne zmniejszenie znaczenia kultury chrześcijańskiej lub chrześcijaństwem inspirowanej. O osłabieniu jej roli świadczyła przede wszystkim „utrata inicjatywy”. Świat intelektualny zamknął się bowiem na transcendencję oraz treści kulturowe zakorzenione w chrześcijaństwie – to dlatego chrześcijanie nie inicjowali już powstawania głównych ruchów społecznych i kulturowych w porewolucyjnej Europie. Jak podkreśla Burgos, ich rola sprowadzała się ewentualnie do modyfikowania nowo powstałych ruchów, próby zmiany ich kierunku, krytyki lub zwalczania⁷.

W kulturowych studiach miejskich brakuje ujęć referujących chrześcijańską wizję kultury i wynikającej z niej krytyki zachodzących w kulturze europejskiej przemian, dlatego uważam, że przyjęcie tej perspektywy stanowi ciekawe uzupełnienie problematyki miejskiej. „Niebiańska Jerozolima” jest jednym z wyobrażeń konstytuujących katolicką wizję dziejów świata i zbawienia, stąd ściśle określony dobór źródeł tekstowych, obrazów oraz prac

⁶ Por. Czarna księga rewolucji francuskiej, red. R. Escande, Dębogóra 2015, s. 5.

⁷ J.M. Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010, s. 33.

teoretycznych, które wybraną przeze mnie perspektywę podkreślają. Artykuł stanowi zatem próbę wstępnego scharakteryzowania tych atrybutów przestrzeni i kultury nowoczesnego miasta, które przyczyniły się do ukształtowania typowo antychrześcijańskiego, „diabolicznego” wyobrażenia miasta jako „ziemskiego Babilonu” w okresie modernistycznych przemian.

Miasto święte vs miasto przeklęte

Wieczne Jeruzalem to przede wszystkim cytadela ducha, którym jest Bóg. Już najwcześniejsza ikonografia chrześcijańska ukazywała to miasto jako twierdzę Pana, miejsce Boga według słów Psalmu 59: „bo stałeś się dla mnie warownią i ucieczką w dniu mego ucisku”⁸. To duchowe miasto ma oczywiście w ikonografii swoje stałe toposy, takie jak mury, baszty, bramy oraz świątynie, w samym centrum natomiast umiejscowiony jest Baranek. Nowe, wieczne Jeruzalem to miejsce powrotu człowieka do Boga. Miejsce tryumfu tego, co wieczne, nad tym, co czasowe i przejściowe. Powrót do raju, z którego człowiek został wygnany. Jak pisze Urszula Mazurczak:

Owo zjednoczenie człowieka i przyrody zaistniało w Boskim Ogrodzie, a charakteryzowało się czasową i przestrzenną jednością oraz współegzystencją ze Stwórcą, jaka istniała przed grzechem pierworodnym. [...] Miejszem powrotu człowieka do Boga, które przekazała ostatnia Księga, Apokalipsa, jest Miasto Boga – *Civitas Dei*. *Paradissus Dei* zatem jako początek istnienia człowieka w Ogrodzie Boga i *Civitas Dei* jako ponowny powrót do Boga, do Miasta Boga – to dwa punkty spinające dzieje ludzkie i całego kosmosu⁹.

Jerozolima – miasto Boga, według Apokalipsy św. Jana zstępuje z góry, aby zastąpić to, co się skończyło, co upadło. To przestrzeń, w której dokonuje się ponowne zesłanie Ducha Świętego. Jak czytamy w *Niebiańskiej Jerozolimie*, była ona „Miastem Wielkiego Króla, wieczna jak On sam, nowa, wolna, niebiańska i zstępująca z góry”. To nowa ojczyzna dla chrześcijan, którzy, szczególnie w czasie powtarzających się prześladowań, czują się obco na tym świecie¹⁰. Wieczne miasto w teologii i kulturze chrześcijańskiej to znak czasów ostatecznych, antycypacja królestwa eschatologicznego, do-

⁸ Cytaty z Biblii podaję za: *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament*, red. ks. M. Peter, ks. M. Wolniewicz, Poznań 2008.

⁹ U.M. Mazurczak, *Miasto w pejzażu malarskim XV wieku*, Lublin 2004, s. 11-12.

¹⁰ S. Kobielski, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Warszawa 1989, s. 51-52.

skonale królestwo wiernych, bogate w różnorodne formy wiary i rozlewające obficie dary łaski. To zatem miejsce „dobre”, w którym panuje odwieczny porządek, miasto chwały i teofanii. Chociaż Jeruzalem jako miasto stanowi obraz wspólnoty (wspólnoty Kościoła Chrystusowego, zamieszkałego, oprócz człowieka, również przez anioły), punktem odniesienia jest tu jednak zasiadający w centrum Baranek bez skazy (w wielu przedstawieniach postać Baranka symbolizującego Chrystusa Króla zastępowała charakterystyczną dla ikonografii miejskiej centralną świątynię). Ku Niemu skierowane są ludzkie spojrzenia, nie zaś ku drugiemu człowiekowi.

W toposie Jeruzalem centrum jest kategorią wiodącą. Niebiańska Jerozolima to bowiem główny cel życia człowieka wierzącego i dlatego w filozofii i ikonografii chrześcijańskiej stanowiła ona przez długi czas tak zwany „pępek świata” – *umbilicus mundi*, zaś papież Urban II nazwał ją królewskim miastem położonym w środku Ziemi¹¹. Niezwykle istotne staje się zatem pielgrzymowanie do wiecznego miasta jako symbol drogi człowieka do Boga. Pielgrzymowanie może być zarówno cielesne – trzeba pokonać wówczas długą, pełną trudów i niebezpieczeństw drogę, aby dotrzeć do murów świętego miasta – jak i duchowe – człowiek pokonuje wówczas wyboistą drogę do swojego wnętrza, aby odkryć tam Boga zasiadającego na tronie. Królewskie miasto nie tylko położone jest w środku Ziemi, ale również, a może przede wszystkim, od wieków usytuowane jest we wnętrzu człowieka.

Chrystus siedzący w centrum jest jednocześnie jedynym światłem, które rozjaśnia geometryczną i uporządkowaną przestrzeń wiecznego miasta. Jak twierdził bowiem zafascynowany pismami Pseudo-Dionizego Areopagity opat Suger z Saint-Denis: Bóg jest światłem, które stworzenie otrzymuje, zarazem w nim partycypując. Jest to uczestnictwo powszechne, ale nie równe. Świat stworzony bowiem – zarówno widzialny, jak i niewidzialny – ma swoją, ustanowioną przez Boga, hierarchię (symbolizowała je między innymi przestrzeń średniowiecznego miasta). W zależności od tego, w jakiej odległości od Boga znajdują się stworzenia, w taki sposób odbijają Jego światło. Odbijanie tego światła jest natomiast aktem powrotu do Stwórcy, do wieczności¹². Jeruzalem ma zatem również ludzki wymiar – to miejsce człowieka, którego przenika światło.

Przeciwstawiany Jerozolimie Babilon to nawiązująca do augustiańskiego *civitas terrena* „metropolia pogaństwa”. Dla chrześcijan to przestrzeń wywodząca się z ludzkich ułomności i grzechu, w której człowiek kocha jedynie samego siebie; przestrzeń niejako „eksterytorialna” dla tych, którzy chcą

¹¹ Ibidem, s. 58-64.

¹² Zob. G. Kucharczyk, *Christianitas. Od rozkwitu do kryzysu*, Warszawa 2015.

pozostać wierni tradycyjnej prowincji i miastu przednowoczesnemu. W mieście antyurbanistycznym opozycję do miejskiego Babilonu stanowiły najczęściej wieś lub małe miasto, często też miasto średniowieczne, jako najbliższe ideałowi wyznaczonemu przez cechy utraconej, niebiańskiej Jerozolimy, takie jak trwałość, ponadczasowość, wieczność, szansę schronienia dla wartości absolutnych i niewzruszonego piękna – słowem: widziano w nim miejsce ustalonego porządku. Miejski Babilon charakteryzuje natomiast w retoryce, obrazach i wyobrażeniach antyurbanistycznych przede wszystkim ruch i zmienność, mutacje demograficzne i społeczne, różne innowacje i deformacje, destabilizacja odwiecznego porządku, wynaturzenia moralne i społeczne oraz nieprzewidywalne zmiany topograficzne¹³.

Jak pisze Rybicka, mit antymiejski opierał się przede wszystkim na utrwalonym wyobrażeniu „miasta-potwora”. Zbliżał się on z jednej strony do utrwalonego stereotypu, z drugiej natomiast nawiązywał wyraźnie do biblijnej topiki miast przeklętych. Rybicka cytuje między innymi wymowny fragment *Rzepichy, matki królów*, w którym miasto nowoczesne uznane zostaje za siedlisko „wszelkiego zła”:

miasta główne, przybytki wielkości świata, są siedliskiem występków i zbrodni, a jako na miłości porządnej i w niej wierności zawisł rodzaj ludzki na ziemi, aby kanały krwi płynącej wiekami nie zmały się pomieszaniem, tak w miastach przewrotna w miłości rozpusta utrzymuje wszystkie rodzaje grzechów, rozpusta wykorzeniła cnoty, wygasła religię, rozrzutnością straciła majątek, zniszczyła zdrowie duszy i siły ciała [...] ¹⁴.

„Ziemski Babilon” zarówno w biblijnej, jak i antyurbanistycznej retoryce to miejsce nacechowane permanentnym kryzysem, który człowiek usiłuje zażegnać, wykorzystując wszystkie dostępne środki. To przestrzeń, w której panuje zepsucie obyczajów, rozwiązłość, gnuśność i próżniactwo, obłuda i zasygnalizowana w powyższym cytacie wszechobecna rozpusta, która „zniosła moralność religijną”. W apokaliptycznej wizji świętego Jana głos z nieba ostrzega, aby lud Boży czym prędzej „uchodził z wielkiej stolicy, aby nie mieć udziału w jej grzechach”. Babilon to bowiem miejsce, które stało się „siedliskiem demonów i kryjówką wszelkiego ducha nieczystego” (Ap 18,2), stąd tak częste w antymiejskim wyobrażeniu ukazywanie metropolii jako matecznika wszelkiej przestępczości, miasta, w którym grzechy ludzi – takie jak przede wszystkim zdrada małżeńska, zazdrość, kradzież, gwałt, samobójstwo oraz zabójstwo – „narosły aż do nieba”, niczym piętra wieży Babel.

¹³ E. Rybicka, op. cit., s. 47.

¹⁴ Ibidem, s. 43.

Przestrzeń miejskiego Babilonu to miejsce, które, w przeciwieństwie do „Jerozolimy niebiańskiej”, jest królestwem śmierci bez możliwości zmartwychwstania. Na taką „piekielną” wizję wielkiego miasta wpływała oczywiście jej rzeczywistość materialna. Ben Singer w ciekawym studium metropolii jako przestrzeni hiperstymulacji podkreśla, że miasto nowoczesne było przedstawiane przede wszystkim jako miasto „zarażone śmiercią”, w szczególności śmiercią niespodziewaną, gwałtowną i brutalną. To przestrzeń wypadków, śmierci z powodu nieuleczalnych chorób, a także przestrzeń, w której grasują seryjni mordercy i inni psychopaci¹⁵. Szczególnie dziewiętnastowieczne narracje prasowe pełne były negatywnych opisów przestrzeni metropolii jako miasta „zarażonego tysiącami oddechów” oraz szkodliwych oparów, w którym nawet powietrze potrafi pozbawić życia zamieszkujące je jednostki. Miasto nowoczesne w antyurbanistycznych wyobrażeniach pozostawało zatem pod władzą śmierci, która „porządkuje” bezład zdarzeń i – jak ujmuje to Wojciech Ligęza – przenosi wypadki życia w wieczne „teraz” kultury. Z tego powodu domaga się wciąż „istnienia, zmartwychwstania w słowie i ponowienia dokładnego kształtu”¹⁶.

Centrum vs suburbium

Już w miniatorstwie średniowiecznego okresu odnajdujemy wyraźne odgraniczenie przestrzeni miasta od tego, co leży poza jego murami, czyli tak zwanego *suburbium*¹⁷. Symbolizowało ono przestrzeń nierozpoznaną, otwartą, niezagospodarowaną oraz niezamieszkaną przez człowieka; przestrzeń oddzieloną od wiecznego miasta i opanowaną przez „nieprzyjaciół”, będącą, podobnie jak dusza człowieka, nieustannie narażoną na atak ze strony przeciwnika Boga. To, co poza murami, było często rozumiane jako przestrzeń niczyja, nieoswojona, pełna niebezpieczeństw – przestrzeń chaosu i władzy demonów. Bardzo długo utrzymywała się w chrześcijańskiej ikonografii dychotomia ukazująca jako dobre to, co mieści się w obrębie miasta i jego murów, natomiast jako złe to, co mieści się na zewnątrz. Realizuje się tu bowiem odwieczna biblijna przestroga przed uciskiem, stąd na przedstawieniach wiecznego Jeruzalem widnieje najczęściej silnie umocniona warownia, która była symbolem opieki Boga nad swoim ludem, miej-

¹⁵ B. Singer, „Sensacyjność” a świat wielkomiejskiej nowoczesności, tłum. Ł. Biskupski, w: *Rekonfiguracje modernizmu*, red. T. Majewski, Warszawa 2009.

¹⁶ W. Ligęza, op. cit., s. 240.

¹⁷ U.M. Mazurczak, op. cit., s. 16.

scem schronienia i zwycięstwa nad wrogiem czającym się poza murami świętego miasta.

Do tego wyraźnego rozgraniczenia centrum od peryferii i dokładnego określenia granic, tak widocznego w wypadku Jerozolimy jako miasta idealnego, nawiązywali również twórcy antymiejskich narracji i wyobrażeń, podkreślając „nienaturalne” cechy nowoczesnych metropolii. Akcentowali oni w ten sposób przede wszystkim ich niekontrolowany, nieokiełznany rozrost, bowiem przestrzenie dotychczas dobrze znane, oswojone, ściśle zaplanowane, w wieku dziewiętnastym całkowicie wymknęły się spod kontroli urbanistów i architektów. Chaos urbanistyczny oraz brak wyraźnych granic symbolizować może w tym wypadku proces wkraczania przestrzeni demonicznej, czyli wspomnianego *suburbium*, w obręb przestrzeni świętej, chronionej dotychczas materialnymi i duchowymi murami. Wraz z nieopanowanym rozrostem metropolii zniknęły również granice pomiędzy tym, co dobrze znane i bezpieczne, a tym, co nieokiełznane, chaotyczne i nieoswojone, zaś ustalony i postulowany od wieków porządek – również dotyczący miasta i jego kondycji materialnej i duchowej – został w gwałtowny sposób zakwestionowany. Miasto nowoczesne nazywane było wobec tego przestrzenią fatalną, która posiada niszczycielską, deprymującą władzę nad tymi, którzy ją, z jednej strony, tworzą, a z drugiej – zamieszkują lub odwiedzają¹⁸.

Prawda i piękno *vs* wiele prawd

Jerozolima, która ma zstąpić z nieba, to – w przeciwieństwie do nieokiełznanej przestrzeni babilońskiej – przede wszystkim miasto piękne. Święty Jan w Apokalipsie drobniawo opisuje, jak wyglądać będzie wieczne miasto. Miasto Święte – Nowe Jeruzalem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone ma być jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża, ubrana jak do zaślubin.

A Miasto zbudowane jest w czworobok,
a długość jego jest taka jak i szerokość.

¹⁸ W czasach nowoczesnych metafora wiecznej i niebiańskiej Jerozolimy, cytadeli ducha otoczonej murami, zaczęła być również synonimem więzienia dla pragnącego wolności miejskiego indywiduum (stąd powtarzająca się wielokrotnie metafora „kajdan”, jakie na jednostkę nakładała kultura, a w szczególności moralność chrześcijańska). Człowiek nowoczesny zapragnął zatem w symboliczny sposób eksplorować przestrzeń leżącą poza murami świętego miasta.

[...]
Mur jego jest zbudowany z jaspisu,
a samo Miasto – to czyste złoto do szkła czystego podobne.
Warstwy fundamentu pod murem Miasta
Zdobne są wszelkim drogim kamieniem
[...]
A dwanaście bram – to dwanaście pereł.
Każda brama była z jednej perły
Rynek Miasta – to czyste złoto jak szkło przezroczyste (Ap 21,16-21).

W literackich, malarskich i urbanistycznych wyobrażeniach wiecznego miasta odnajdujemy zatem przestrzeń idealną, zaprojektowaną na planie koła lub kwadratu (platońskich figur idealnych), której mury „przystrojone” są drogimi kamieniami. Estetyczny wymiar miasta jest w tym wypadku wartością nadrzędną, trwałą wartością kulturową. Wojciech Kosiński przypomina, że pewne walory estetyczne miast są skutkiem świadomego tworzenia, mającego na celu osiągnięcie piękna, inne natomiast są wynikiem różnorodnych uwarunkowań i nie posiadają konkretnego autorstwa¹⁹. Według założeń katolickiej teologii, źródłem piękna w tym konkretnym przypadku jest sam Bóg, nie może zatem ono stać się w żaden sposób anachroniczne lub poddane w wątpliwość. To piękno niezmienne, wywołujące w człowieku nie tylko przeżycie estetyczne, ale przede wszystkim poczucie nadprzyrodzoności. Wieczne miasto to nie tylko wieczna dziewica, oblubienica Ducha Świętego, w której ciele bez skazy zamieszkał Bóg. Topos Jerozolimy niebiańskiej symbolizuje w kulturze chrześcijańskiej również duszę człowieka, która w akcie pokuty jedna się z Bogiem i staje się ozdobioną szlachetnymi kamieniami twierdzą, w której może zamieszkać Chrystus. Jak dowodzi Waldemar Linke, poddając dogłębnej analizie Jerozolimę jako miejsce i uczestnika sądu Bożego, w wiecznej Jeruzalem, która ma charakter eschatologiczny, następuje nowa relacja pomiędzy Bogiem a wierzącym człowiekiem.

Bóg jest osobiście obecny i włączony w samą naturę miejsca kultu (Bóg jest świątynią). Człowiek, który zachował przykazania – zwycięzca, jest „włączony” w miejsce kultu (jest filarem świątyni), czyli w Boga. Bóg jako świątynia i ludzie jako miasto tworzą obraz będący podstawą formuły odnowionego przymierza (Ap 21,3)²⁰.

Miasto Boga to jednocześnie miejsce, w którym króluje prawda. Piękno i Prawda zawsze bowiem w teologii chrześcijańskiej są połączone. To praw-

¹⁹ W. Kosiński, *Miasto i piękno miasta*, Kraków 2011, s. 13.

²⁰ W. Linke, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według Św. Jana*, Warszawa 2005, s. 303.

da jedna i wieczna, w sensie pozaczasowości Boga, której od początku próbuje poszukiwać człowiek uwikłany w sidła własnej racjonalności. Jak twierdzi Lew Szestow, Jerozolima jest kolebką prawdy stworzonej przez Boga, którą najpełniej ukazuje Boże Słowo. Prawda może być zatem postrzegana jedynie przez pryzmat jej źródła, które leży w nadprzyrodzoności. Jest to prawda całkowicie zależna od woli Boga, prawda, w której nie istnieją granice sensowności i możliwości, wytwarzanych wciąż od nowa przez człowieka²¹. Zatem prawda, która mieszka w Jerozolimie, nie jest prawdą naukową, racjonalną, mierzalną i skończoną.

Miasto nowoczesne, nie bez przyczyny nazwane przez socjologów szkołą chicagowskiej „laboratorium społecznym”, stało się natomiast przede wszystkim przedmiotem badań, dociekań naukowych i racjonalnych przekształceń, co wpłynęło oczywiście na negatywny obraz tej przestrzeni w optyce chrześcijańskiej. Nowoczesną metropolię chciano bowiem za wszelką cenę zmierzyć, sprawdzić i przewidzieć, stała się ona zatem polem rozmaitych dociekań oraz swoistym eksperymentem. Opierając się na chrześcijańskiej teologii i apologetyce, krytycy modernistycznych przemian stawiali zarzut, że w przestrzeni nowoczesnej metropolii dążenie do jednej i niezmiennej Prawdy zastąpiono dbałością o zgodność, wynikanie, logikę, przewidywalność i sprawdzalność. W babilońskiej wizji rzeczywistości społecznej Prawdę pochodzącą od Boga, która jest podstawą istnienia Jerozolimy niebiańskiej, zastąpiły zwielokrotnione prawdy ludzkie, którym człowiek próbuje nadać kryterium wieczności. Nie chodzi tu jednak w istocie o prawdę, jak twierdzi wspomniany już Szestow, ale o stworzenie różnych systemów interpretacyjnych, dzięki którym człowiek może „intelektualnie ogarnąć” otaczającą go rzeczywistość (w tym środowisko życia, czyli miasto). Podmiot zanurzony w poszukiwanie ziemskiej prawdy, którą często nazywa „wieczną”, żył w świecie powszechnego determinizmu²². Miasta nowoczesne w szczególny sposób stały się bowiem przestrzeniami mentalności pozytywistycznej i naukowej, którą Juan Burgos nazywa materializmem intelektualnym:

Wobec niejasności towarzyszących naukom humanistycznym, specyficznego i niezrozumiałego języka używanego przez filozofów nurtu idealistycznego oraz ciągłego poddawania pod dyskusję tego, co wydawało się już sprecyzowane, nauki eksperymentalne przedstawiały się jako rodzaj wiedzy pewnej, ścisłej, zebranej i niosącej ze

²¹ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 2009, s. 288; zob. również: K. Tyska, *Samotność duszy. Dziedzictwo wiary i rozumu w (po)nowoczesności*, Warszawa 2014, s. 48.

²² K. Tyska, op. cit., s.52.

sobą wręcz niewiarygodne i nieoczekiwane, ale bardzo praktyczne osiągnięcia (telefon, światło elektryczne, motoryzacja itd.)²³.

Wszystko to pozwalało sądzić, że metoda naukowa jest jedyną metodą poznania, a jedynymi istniejącymi realnie wymiarami są byty fizyczne i materialne. Zaczęto uważać, że aspekty rzeczywistości, które pozostawały poza jej zasięgiem, to byty fikcyjne, stworzone przez ludzką wyobraźnię i pozbawione rzeczywistego istnienia²⁴. Nie bez powodu zatem zwolennicy antymiejskiego mitu podkreślali, że ziemski Babilon charakteryzuje specyficzna „duchowa” bierność mieszkańców i poddanie się wszelkim oświeceniowym i racjonalizującym narracjom, których twórcy próbują wyjaśnić człowiekowi jego kondycję lub ją w naukowy sposób poprawić i zmienić. Twórcy antymiejskich i antycywilizacyjnych wyobrażeń mocno akcentowali fakt, że ci, którzy zamieszkują nowoczesne metropolie, są w konfrontacji z nią zawsze skazani na przegraną, miejski determinizm dominuje bowiem nad wszelką aktywnością zamieszkujących metropolie ludzi.

Niebiańska Jerozolima vs ziemska Jerozolima

Przełom dziewiętnastego i dwudziestego wieku uważa się również za punkt zwrotny w dziejach urbanistyki, okres narodzin nowego ruchu, którego zadanie polegało na zlikwidowaniu społecznego i urbanistycznego „wynaturzenia” i przekształceniu wielkich metropolii w miasta „piękne oraz przyjazne mieszkańcom”²⁵. Podjęto zatem rozmaite próby przemiany „ziemskiego Babilonu” w „ziemską Jerozolimę”, pozbawioną jednakże wszelkiego odniesienia do duchowej kondycji człowieka przednowoczesnego. Głównym celem stało się bowiem odnalezienie tak zwanego „materialnego dostojęstwa miasta” poprzez zmniejszanie bądź usuwanie niedoskonałości, wad i skaz w miejskiej tkance oraz swoiste kontrolowanie jej mieszkańców. Celem tych zabiegów było stworzenie „harmonijnego otoczenia dla zamieszku-

²³ J. M. Burgos, op. cit., s. 24-25.

²⁴ Oparciem dla tej wizji stała się oczywiście teoria ewolucji, w wersji radykalnej głosząca, że człowiek jest jedynie bardzo złożonym produktem ewolucji powstałym z prostych elementów o charakterze fizycznym. Przekonanie to zdecydowanie wpływało na negatywny obraz nowoczesnej kultury, zwłaszcza w jej miejskim wydaniu. Zapanowała bowiem wiara w to, że w człowieku nie ma żadnej przestrzeni duchowej ani duchowej zdolności, są natomiast umiejętności wywodzące się wyłącznie z rzeczywistości materialnej, dlatego też religię uznawano za przejaw usprawiedliwienia przez człowieka jego ignorancji; zob. ibidem, s. 25.

²⁵ Por. np. E.G. Ericksen, *Urban Behavior*, New York 1954; P. Hall, *Cities of Tomorrow. An Intellectual History of Urban Planning and Design in the Twentieth Century*, Oxford – Victoria 2002.

jącego je nowoczesnego ducha” i ograniczenie niepokojącego „przerostu cywilizacji”, o którym wspomina między innymi Roberto Salvadori w *Mitologii nowoczesności*²⁶.

W dyskursie dotyczącym planowania przestrzeni miejskiej pojawiły się takie pojęcia, jak organiczna jedność oraz kontrola dyscyplinarna, zmierzająca do próby nałożenia na przestrzeń nowoczesnego miasta szczególnego rodzaju „racjonalnej siatki”²⁷. Miasto próbowano w rozmaity sposób okiełznać i przywrócić w nim porządek i „poprawny wygląd”. Metafora „ziemskiej Jerozolimy” w odniesieniu do Babilonu, który w materialno-historycznym wymiarze próbowano w rozmaity sposób poprawić i okiełznać, wydaje się trafna, gdy zauważymy, że w Starym Testamencie często to właśnie Jerozolima, obok Babilonu i Sodomy, określana była mianem nierządnicy. Dzieje się tak zawsze w kontekście relacji Jerozolimy z Bogiem Jahwe, który: „jest jej (panem i mężem), ponieważ jest z niewiernym miastem związany przymierzem [...], którego Jerozolima nie szanuje (Iz 1,23) i którego jedyność jest podważana przez kultury bałwochwalcze (Molocha w Iz 57,9). [...] Brak podobieństwa podstawowego: kontekstu przymierza”²⁸.

Stara Jerozolima oraz starotestamentowa Babilonia, w stosunku do której ta pierwsza wykazuje znaczne podobieństwa, to dwie nierządnice, natomiast wieczna Jerozolima to Jerozolima nowa, związana z chrześcijańskim odkupieniem człowieka. Podkreśla to również Ryszard Przybylski, pisząc, że Jerozolima jest figurą świata, *imago mundi*, ale figurą bardzo niezwykłą i swoistą, z tego chociażby powodu, że w niej umarł i zmartwychwstał Chrystus. Nowa Jerozolima jest natomiast miastem napowietrznym, marzeniem, ideałem, wiecznym żywotem, rajem. Każda inna Jerozolima – pisze Przybylski – jest raczej fałszywa²⁹.

²⁶ R. Salvadori, *Mitologia nowoczesności*, tłum. H. Bernhardt-Kralowa, Warszawa 2004, s. 28.

²⁷ M. Christine Boyer, *Dreaming the Rational City. The Myth of American City Planning*, Cambridge (MA) 1983, s. 3.

²⁸ W. Linke, op. cit., s. 334-335.

²⁹ Cyt. za: W. Ligeza, op. cit., s. 105. Warto jednakże wspomnieć, że nowe, dziewiętnastowieczne utopie, chociaż były oparte na różnych założeniach, stanowiły socjalistyczne wersje przebudowania przestrzeni miejskich. Kolejnym krokiem w tworzeniu ludzkiego raju na ziemi były urbanistyczne projekty transformacji miast w dwudziestowiecznych ustrojach totalitarnych – nazizmie i komunizmie – którym również towarzyszyła troska o „hierarchię, ład i piękno”. W przeciwieństwie do Jerozolimy Niebiańskiej, punktem odniesienia był tu jednak kult człowieka (w ustrojach totalitarnych przede wszystkim naczelnego wodza, którego pomniki miały stać w miejscu zarezerwowanym w niebiańskiej wizji wiecznego miasta dla Baranka). Nie bez powodu wszystkie projekty urbanistyczne dotyczące miast nowoczesnych zawierały wyobrażenia „nowych miast nowych ludzi”; por. np. M. Golonka-Czajkowska, *Nowe miasto nowych ludzi: mitologie nowohuckie*, Kraków 2013.

Działanie obu nierządnic ukazane jest w Apokalipsie w odmienny sposób, jednak konsekwencje tego działania są takie same. Jak wskazuje Linke, jedna używa swych bezbożnych metod, takich jak nierząd i czary, do celów politycznych, druga zaś poprzez czary demoralizuje narody i prowadzi destrukcyjną działalność na płaszczyźnie religijnej i moralnej. W przypadku Babilonii oskarżenie o czary dodatkowo wiąże się z fundamentalnym zarzutem przelania krwi „proroków i świętych”. Chrześcijańscy filozofowie i historycy często przywołują w tym kontekście krwawy aspekt rewolucji francuskiej i związane z tym usuwanie „starego porządku” nie tylko w miastach, ale również, a może przede wszystkim, na prowincji³⁰. Linke podkreśla również, że w późniejszych tłumaczeniach Biblii słowu „nierząd” przypisano także konotację związaną z handlem. Święty Jan tak opisuje rozpacz po upadku Babilonii:

A kupcy ziemi z żalem ją oplakują,
Bo ich towaru nikt już nie kupuje,
Towaru: złota i srebra, drogiego kamienia i pereł,
Bisioru i purpury, jedwabiu i szkarłatu,
[...]
Handlujący tymi towarami, którzy wzbogacili się na niej,
Staną z daleka ze strachu przed jej katuszami,
Płacząc i żaląc się w słowach:
„Biada, biada wielka stolico,
Odziana w bisior, purpurę i szkarłat, cała ozdobna w złoto, drogie kamienie i perły,
Bo w jednej godzinie przepadło tak wielkie bogactwo” (Ap 18,11-17).

Wynika z tego, że mieszkańcy Babilonu „kupczą” tym wszystkim, co stanowi budulec miasta świętego. Szlachetne materiały i kamienie nie są tu wobec tego synonimem piękna i trwałości miasta, a jedynie jego materialnego bogactwa. Uprzemysłowiona metropolia to przede wszystkim miasto nowoczesnego kapitalizmu, więc również sposób prowadzenia polityki gospodarczej jest w tym wypadku podstawą do przypisania jej statusu ziemskiego Babilonu lub starej Jerozolimy, których symbolem staje się nierządnica. Nie bez powodu zatem narracje antymodernistyczne i antymiejskie podkreślały szczególne „wyrachowanie” metropolii jako miejsca, w którym wszystko można kupić i sprzedać, również ludzkie uczucia i ciała.

³⁰ Źródła polemiczne wobec afirmującego ujęcia rewolucji francuskiej, jej przebiegu i przemian, jakie zainicjowała, podejmują przede wszystkim kwestię zanegowania przez nią chrześcijaństwa jako prawdy, do której uznania powołani są ludzie i poszczególne narody, a jednocześnie zanegowania wszelkiej prawdy wyższej od człowieka, ściśle biorąc – od Człowieka, którego prawa rewolucja ta proklamowała. Zob. *Czarna księga rewolucji francuskiej*, op. cit., s. 5.

Wspólnota osób vs społeczność jednostek

Nowe Jeruzalem – oblubienica jest również figurą społeczności zbawionych dzięki wierności Barankowi, stąd tak częste, nostalgiczne w swym wymiarze, podkreślanie w antyurbanistycznych narracjach wzajemnej miłości i wierności wartościom moralnym opartym na etyce chrześcijańskiej, które charakteryzują narracje będące częścią wyobrażenia wsi, prowincji lub miasta przednowoczesnego, w przeciwieństwie do nowoczesnej wizji miasta, w której zanikła perspektywa transcendentna. Ta ostatnia bowiem, jak podkreśla Czesław Bartnik, wprowadziła – zgodnie z zasadą personalizmu chrześcijańskiego – przede wszystkim pojęcie osoby jako „klucza teologicznego”. W wyobrażeniu Niebieskiego Jeruzalem miasto zamieszkują zatem osobowe, rozumowe podmioty, których elementem konstytutywnym jest ich duchowa jednostkowość, a więc oddzielność, osobność, konkretność – zgodnie teorią św. Bonawentury, który głosił, że Chrystus złożył ofiarę nie za gatunek ludzki czy człowieczeństwo w ogóle, ale za każdego jednego człowieka. Osoba to byt istniejący i autonomiczny, ale w swej istocie jednocześnie społeczny. Personalizm wyklucza traktowanie osoby jako narzędzia służącego do osiągnięcia jakiegoś celu, zakłada natomiast, że każde ludzkie indywiduum jest celem samym w sobie. Rozwijając koncepcję personalistyczną, św. Tomasz uznał, że samoistność osoby łączy jej substancjalność z istnieniem jako najdoskonalszym aktem osoby „niemającej już przestać istnieć”. W ten sposób pojęcie osoby przesuwają się coraz bardziej do swego ideału, a mianowicie Bytu Bożego³¹, stąd w obrazie wiecznej Jerozolimy „mieszkańcy” ukierunkowani są w stronę jedyne centrum, czyli Baranka, jako Najdoskonalszej Osoby. Dlatego też Jerozolima to swoisty byt, który wykracza zdecydowanie poza pojęcie miasta, państwa czy narodu, gdyż – nawiązując chociażby do filozofii Sorena Kierkegaarda – każdy człowiek posiada coś „jedynego” i niepowtarzalnego, co go przekształca w jedyną wartość i dzięki czemu nie może zostać zagubiony w żadnej idei ogólnej (takiej jak np. państwo, naród czy rasa). Jednostka zyskuje zatem swoją pełnię, jedynie sytuując się, jako byt indywidualny, dialektycznie wobec innych osób oraz wobec Boga³². Wieczność, charakteryzująca topos Jerozolimy, zakłada zatem wieczność „zamieszkujących” ją podmiotów.

W osobie byt się rozjaśnia, zwieńcza, osiąga swoją pleromę i spełnia się w sposób absolutny. Nie można sobie pomyśleć bytu doskonalszego niż osobowy. [...] Jaźń jest

³¹ C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 75-87.

³² Zob. J.M. Burgos, op. cit., s. 41-42.

nie tylko subiektywnością, lecz ma charakter przedmiotowo-podmiotowy. Przedmiotowo jest ona zakorzeniona w sercu wszelkiego bytu, a podmiotowo jest zwrócona ku sobie w sposób nieskończony, dzięki czemu właśnie może się otwierać na wszelki byt, zwłaszcza ku innym jaźniom³³.

W wyobrażeniu metropolii jako Babilonu pojawia się przekonanie, że w nowoczesnym mieście wyrzeczono się – zgodnie z oświeceniową tendencją – tradycyjnego Objawienia i zastąpiono Bożą latarnię światłem najpierw naftowych, a następnie elektrycznych lamp. Ziemski Babilon to bowiem przestrzeń ukształtowania się nowoczesnego indywidualizmu, którego korzenie odnaleźć możemy już między innymi w myśli szesnastowiecznych reformatorów, potem zaś Kartezjusza i Jana Jakuba Rousseau³⁴. Na negatywne wyobrażenie nowoczesnej metropolii jako ziemskiego Babilonu bez wątpienia wpłynął fakt, że to właśnie w industrialnej, kapitalistycznej przestrzeni miasta mógł rozwinąć się indywidualizm w jego jakościowym ujęciu. Cechami jednostek zamieszkujących wielkie miasta stały się autonomia i niezależność od innych ludzi, krytykowane między innymi przez Emilę’a Durkheima jako prosta droga do atomizacji i anomii społecznej. Wyzwolenie indywiduum spod „władzy personalistycznego ujęcia” doprowadziło, z jednej strony, do rewolucyjnych „tyranii równości”, z drugiej zaś – do nowych nierówności społecznych, gdyż jednostki zamieszkujące nowoczesne miasta poczuły chęć odróżniania się od innych w zupełnie nowy sposób (szczególnie w dziedzinie obowiązującej moralności). Dziewiętnaste stulecie to okres, w którym zasadniczą rolę zaczęły odgrywać nie tyle jednostki wolne i równe innym, ile partykularne i niepowtarzalne³⁵. Ten rodzaj indywidualizmu znakomicie charakteryzuje fragment wspomnień Johna Maynarda Keynesa:

Byliśmy prekursorami nowego porządku, niczego się nie baliśmy. [...] Nie liczyło się nic, oprócz stanów umysłu, naszego własnego oczywiście oraz innych ludzi, głównie jednak naszego... Przedmiotami żarliwej kontemplacji i duchowej jedności były ukochana osoba, piękno i prawda, a jako najważniejsze w życiu postrzegano miłość, tworzenie, radość z estetycznych doświadczeń oraz dążenie do zdobywania wiedzy³⁶.

³³ C.S. Bartnik, op. cit., s. 92.

³⁴ Na ten temat zob. m.in. J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa 2005.

³⁵ Zob. również M. Olcoń-Kubicka, *Indywidualizacja a nowe formy podmiotowości*, Warszawa 2009.

³⁶ Cyt. za: E.M. Jones, *Zdeprawowani modernisci. Nowoczesność jako usprawiedliwienie seksualnej amoralności*, tłum. J. Morka, Kobierzyce 2013, s. 55.

Indywidualizm w tej wersji zakładał zatem przede wszystkim odrzucenie chrześcijańskiej wizji świata i kultury europejskiej, stąd budził widoczny sprzeciw wśród chrześcijańskich apologetów – zarówno katolickich, jak i protestanckich – który wpływał na negatywny obraz miasta jako „piekła na ziemi”. Jak pisał bowiem Georg Simmel, z chwilą gdy Ja umocniło się dostatecznie w swym poczuciu równości i powszechności, zaczęło znowu dążyć do nierówności, rozumianej tym razem jako przesłanka wewnętrzna. Pierwszym krokiem było zasadnicze uwolnienie się z kajdan porządku cechowego i urodzenia, kolejnym zaś – instytucji Kościoła³⁷. Nowoczesny indywidualizm przedstawiano również jako przyczynę dramatycznego osamotnienia zamieszkujących miasto jednostek. Miejski Babilon to zatem – jak pisze chociażby Alfred Döblin w jednej ze swoich powieści – wyobrażenie przestrzeni jako cmentarza żyjących i duchowej pustyni, którą zamieszkują nie ludzie, a sterowane przez niewidzialne siły marionetki, przypominające nieprzystępne, zakochane wyłącznie w sobie manekiny sklepowe³⁸. Jak twierdził wspomniany już Simmel, wpływ wzajemnej rezerwy i obojętności na niezależność jednostki uwidocznił się zwłaszcza w tłumie wielkiego miasta. Fizyczna bliskość, wynikająca z tłumu na ulicach miasta, uwydatniła ogromny dystans duchowy jego mieszkańców, samotność i opuszczenie³⁹. Ta „samotność duszy” dotyczy zarówno wymiaru materialnego, cielesnego, jak i spirytualistycznego, i nie oznacza jedynie poczucia wewnętrznej pustki, chociaż jest to kwestia wiodąca w symbolicznym obrazie nowoczesnego miasta. Chrześcijańscy apologeti podnosili przede wszystkim kwestię uprzedmiotowienia człowieka i poddania go dominującym nad nim procesom i narracjom. Dusza ludzka została bowiem w wielkiej metropolii, przestrzeni racjonalnego postępu, ujarzmiona przez naukowe schematy i pozbawiona pierwiastka transcendentnego.

W Apokalipsie świętego Jana Bóg mówi, „Oto stwarzam wszystkie rzeczy nowe”. Oświeceniowi myśliciele, włącznie z architektami i urbanistami, również mieli ambicje stwórcze, a nawet – jak twierdzi Grzegorz Kucharczyk – odkupieńcze⁴⁰. Nowoczesny indywidualizm, o którym była mowa powyżej, oznaczał przede wszystkim poczucie wyjątkowości do tego stopnia, że poszczególne jednostki poczuły się powołane do „przewodzenia ludzkości”. Podkreśla to Paul Johnson:

³⁷ G. Simmel, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975, s. 100.

³⁸ A. Döblin, *Berlin Alexanderplatz: dzieje Franciszka Biberkopfa*, tłum. I. Czemakowa, Warszawa 1979.

³⁹ G. Simmel, op. cit., s. 525.

⁴⁰ G. Kucharczyk, op. cit., s. 66.

W wieku XVIII, wraz z upadkiem władzy duchownej, pojawił się nowy typ mentora, chętny wypełnić pustkę i zdobyć posłuch społeczeństw. Świecki intelektualista mógł być deistą, sceptykiem lub ateistą. Niczym biskup lub proboszcz gotów był pouczać ludzkość, jak ma kierować własnym losem. Od samego początku głosił, że poświęca się dla dobra rodzaju ludzkiego i ma ewangeliczny obowiązek ulepszania świata⁴¹.

Babilon przedstawiany jako nowoczesna metropolia stał się również metaforą przestrzeni „nowej religii”, wolnej od osobistego grzechu, winy, konieczności odpokutowania i cierpienia⁴². To również przestrzeń nowoczesnej „wolności”, nazwanej przez Małgorzatę Jacyno „wolnością od konieczności i obowiązków”, która, według chrześcijańskiej wizji modernistycznych przemian, staje się jednocześnie zniewoleniem i przymusem, elementem nowego dyscyplinowania nowoczesnych podmiotów⁴³.

Zakończenie

Babilon potraktować można zatem jako metaforę antynomii przestrzeni miejskiej oraz antyurbanizmu w ogóle. W chrześcijańskiej wizji kultury nie sprowadza się on bowiem jedynie do negatywnej waloryzacji miasta, ale może być w istocie traktowany jako symbol przekształceń cywilizacyjnych i związanej z tym zmiany duchowej kondycji człowieka Zachodu, które w nowoczesnych metropoliach uwidoczniły się w największym stopniu. Apokaliptyczna wizja zniszczenia Babilonu podkreśla, że dokonało się to w wyniku strawienia miasta przez ogień. Ogień ten z jednej strony spełnia tu funkcję niszczycielską – jako żywioł, który trawi wszystko, co materialne – z drugiej zaś jest światłem, które rozświetla panujące ciemności. Ogień, który zniszczy Babilon, jest zapowiedzią niematerialnego światła pochodzącego od Boga, rozświetlającego nową, wieczną Jerozolimę. Wieczność Jeruzalem objawia się w tym, że jest to miasto zwycięskie. Powstanie bowiem z popiołów i wybudowane zostanie na ruinach miasta-nierządnicy:

„Ulęknięcie się Boga i dajcie Mu chwałę,
Bo nadeszła godzina Jego sądu.
Oddajcie pokłon Temu, który niebo uczynił i ziemię,
i morze i źródła wód!”
A inny, drugi anioł, przyszedł za nim, mówiąc:

⁴¹ P. Johnson, *Intelektualiści*, tłum. A. Piber, Poznań 2014, s. 11.

⁴² D. de Marco, B.D. Wiker, *Architekci kultury śmierci*, tłum. G. Waluga, Warszawa 2014, s. 130.

⁴³ M. Jacyno, *Racjonalizacja miłości w kulturze indywidualizmu*, w: *Poradnictwo w kulturze indywidualizmu*, red. E. Zierkiewicz, V. Drabik-Podgórna, Wrocław 2010, s. 14.

„Upadł, upadł wielki Babilon,
który winem szaleńczego nierządu
napoił wszystkie narody!” (Ap 14,7-8)

Nawiązanie do Księgi Rodzaju i procesu stworzenia świata przez wszechmocnego Boga może sugerować, że powstanie nowego Jeruzalem, które zstępuje z nieba, to kolejny etap tego procesu – prowadzący tym razem do wieczności. Zagłada miasta-nierządnicy i zbawienie człowieka, które dopełnia się w nowym Jeruzalem, to dwie formy skutków sądu eschatologicznego⁴⁴. Według chrześcijańskiej wizji świata i kultury, Jerozolima jest wieczna, ponieważ jest nieunikniona.

Wszelkie odwołania do wiecznego miasta mogą wynikać z tęsknoty za tym, co w nowoczesnym świecie i globalnej metropolii praktycznie nieosiągalne. Wieczna Jerozolima, jako miasto przyszłe, nakłada się w wyobraźni podmiotu na miasto przeszłe, na to, co przeminęło, uległo gwałtownej przemianie. Miasto popiołów nie zachowuje wizerunków ludzkich, niczego nie przypomina. Popiół oznacza przemijanie i śmierć, ale także oczyszczenie z pierwiastków ziemskich i powrót do elementarnej postaci istnienia, odrodzenie w przekazie mitycznym⁴⁵. Przywoływanie obrazu wiecznej Jerozolimy, wybudowanej na popiołach powstałych w skutek zniszczenia Babilonu, oznaczać może pragnienie powrotu tego, co ziemskie, do Tego, który jest Przedwieczny, i dostarczać może brakującego nowoczesnemu człowiekowi zakorzenienia w istnieniu. Te dwa archetypiczne obrazy biorą udział przede wszystkim w refleksji człowieka nad sobą samym, gdyż – jak pisze Ligęza – w znacznej mierze projekt idei miasta jest projektem własnego Ja⁴⁶.

Eternal Jerusalem vs. Earthly Babylon – the Imaginary of the City and *conditio humana*

Summary

The main inquiry of the article is a question of anti-modern and anti-urban imagery of a 19th century metropolis, that was a reaction to the rapid changes of a modern city space and culture (both in its physical and spiritual dimension). This imagery was constructed first and foremost by people, who were attached to tradition, conservative values and Christian belief, therefore, the author pays particular attention to the opposition of two, dichotomic urban metaphors: Jerusalem and Babylon, which symboli-

⁴⁴ W. Linke, op. cit., s. 13.

⁴⁵ W. Ligęza, op. cit., s. 70.

⁴⁶ Ibidem, s. 61.

ze not only a materialistic and social sphere of a modern city, but – considered from a perspective of the Christian vision of culture – a condition of human being as well.

Słowa kluczowe: Jeruzalem, Babilon, mit antyurbanistyczny, wyobrażenie miasta, kondycja miejskiego podmiotu

Keywords: Jerusalem, Babylon, anti-urban myth, imaginary of the city, condition of the urban subject

DOI: 10.14746/cbes.2016.15.19